

# 世親作『仏随念広註』和訳研究

——前半部分・仏十号に基づく三乗共通の念仏観——

## 中 御 門 敬 教

### はじめに

三宝随念や三宝帰依は仏教においてその初門となる。その仏教を象徴する三宝がいかなるものであるのか、さらにそれが他の宗教の対応物とどのように異なるのかを理解し、その上で帰依することは信仰と実践の基本である。それは仏教全般に関わる主題である。さらに大乘仏教において三宝観が提示されるなら、そこには大乘の教・行・証の考え方も集約して示される。そのためその仏教観全体を示すものとしてきわめて重要な記述となる。

大乘經典の諸処では三宝について詳しい議論が示されている。論書に関しても〈撰大乘論〉〈仏地経論〉〈現觀莊嚴論〉など唯識瑜伽行派そのもの、またはそれに関連する典籍には、大乘特有の三宝に関して深い思想と明解な記述が展開されている。それらは、大乘の久遠の仏の行動と功德を讃えるということからは、讃仏文献にも繋がっている<sup>1)</sup>。さらに仏性思想で有名な〈宝性論〉は「大乘の三宝論」といい得る側面を持っている。

唯識瑜伽行派は大乘仏教の展開において部派のそれを受け継ぎながら、大乘として教・行・証について初めて、しかも最も詳しく解明した学派である。今回我々が訳注研究する世親『仏随念広註』はその一端を伺わせるものである。三宝や帰依といった事柄に関して興味深い内容を持っている。ちなみに世親の膨大な著作に関しては、哲学的な側面を中心としてその個々の典籍の内容と彼の思想的発展（cf. 塚本，松永，磯田 [1990] p.356ff.）といった面から研究されてきた。しかし今回扱う『仏随念広

---

1) ちなみに〈撰大乘論〉、あるいはそれを承けたと思われる『入中論』の最終章も仏徳を讃えることにより仏の三身を明らかにしているし、後のチベットのツォンカパなどもインド撰述の讃を引用したり、自ら讃を造っている。

註』は研究の進展が遅れがちであった。近年、その所説を含めて合田〔1995〕〔1997〕〔1998〕などにおいて検討と紹介が行われてきた。しかし全体と詳細については未だに十分には紹介されていない。そういうわけで本稿で訳注研究を行う次第である。

なお本稿は、藤仲孝司氏との共同作業の成果である。分量が多いために我々はそれを前半後半に二分して発表するものである。参考文献については藤仲氏の担当部分を参照されたい。また本稿の末尾には、世親の著作に扱われる「教主の円満」に関して、関連の深い文献資料（徳慧『釈軌論註』）を試訳した。

### ・『仏随念広註』解題

本作は、『聖仏随念経』（D. 東北 No.279, P. 大谷 No.945）を承けた無著『仏随念註』（D. 東北 No.3982, P. 北京 No.5482）に対する復註である。インド・チベットでは原拠となる『聖仏随念経』は『聖法随念経』『聖僧随念経』（D. 東北 No.278, No.279, P. 大谷 No.946, No.947）と共に「三宝随念経」（各経とも翻訳者不明）を構成する。各々は三宝の功德を称えるきわめて短い經典である。インドでの事情は不明であるが、チベットでは長く常用されてきた。現在でも僧侶が食前にこれを唱える習慣がある。またこの地域には「ラマ教」という俗称があるように、師僧をきわめて重要視する。これは師僧を三宝の代表者とし、それを通じてさらに三宝を随念し、それを「資糧田」として罪障を浄め、福德を積むという広く行われる実践方法の一部分である。そのような関連もあって、三宝随念や三宝帰依が重要視されており、それらに関する著作が幾つも著されている。

さてこれら「三宝随念経」にはインド撰述の註として無著による『仏随念註』『法随念註』『僧随念註』（D. 東北 No.3982, No.3983, No.3984, P. 大谷 No.5482, No.5483, No.5484）がチベット訳で現存している<sup>2)</sup>。いずれも短い著作であるが、その中の『仏随念註』に対してのみ復註が存在し、それが今回扱う世親作『仏随念広註』である。

『仏随念広註』の題名は原語で Skt. *Buddhānusmṛti-ṭīkā* である。ここの「Skt. anusmṛti, Tib. rjes su dran pa」は所謂「念仏」の原語を構成するものである。しかし、この作品には東アジアで連想される極楽、阿弥陀仏、往生などの特に浄土教的要素が見られるわけではなく、インド仏教的な仏随念<sup>3)</sup>の考えを提示している。インド仏教

2) これらの内容が他の無著や世親の著作と矛盾がある、あるいは真作でないかもしれないという問題提起は、いまのところなされていない。

3) cf. 本庄〔1995〕pp.13-14 No.19. 念 (smṛti) smṛtir ālambanāsaṃpramoṣah/ (AKBh. 54, 22) 念とは所縁を忘失しないことである。念謂於縁明記不忘。(冠導4, 3b7; 大29, 19a20-21)

においては、後の密教につながる陀羅尼受持行の本質としての仏随念、ないし『十住毘婆沙論』『助念仏三昧品』冒頭、あるいは中央アジアで成立されたと考えられる「観經」類にみられる仏の相好等を具体的に念じる仏随念（観想念仏）が知られている。他方、本作では仏の大功德を因果関係から確信し（淨信・Skt. *prasāda*, Tib. *rab tu dang ba*）<sup>4)</sup>、仏ひいては仏教を最高なものとして捉え、喜ばしくしかも知的な信仰を喚起する「仏随念」が主題となるのである。

本作冒頭部分には、二項目が立てられている。すなわち以下の通りである。

1) 諸仏に信を起こすため通常の仏随念

2) 最高の利他行のため菩薩特有の仏随念

そして、本作前半は1)に関する論述である。諸観点（障礙の征服、教主の円満、その因 etc.）から仏十号を内容とする九句によって順次、仏について説明が行われる。その記述は無著『仏随念註』を直接に承け、さらにまた世親作『釈軌論』に見られる「四預流支」の記述（仏十号 cf. 山口 [1973]）とも共通する。『釈軌論』との平行関係が指摘されている〈決定義經註〉（cf. 本庄 [1987] pp.124ff.）を利用して当該箇所を眺めると、仏随念は四向四果中の預流果の因「四預流支（Skt. *catvāri-srota-āpattyaṅgāni*）」との密接な関係が理解できる。この関係は『仏随念広註』には説かれていない。四預流支の各項目は（1）仏への淨信（2）法への淨信（3）僧への淨信（4）聖所愛の戒である。つまり仏随念は「（1）仏への淨信」に相当し、修道における初門にして必須項目ともいえる。〈決定義經註〉は「淨信（Skt. *prasāda*, Tib. *rab tu dang ba*）」の定義として「如実に諸諦を理解して信賴すること」とする。ちなみにこのこの仏十号の記述は〈現觀莊嚴論〉（cf. 石川 [1993] pp.9-13）のそれとも極めて類似する。

本作後半は前半といささか異なった状況を示す。前半が無著の『仏随念註』を忠実に承けた構成であるのに対し、後半は先行する『仏随念註』には説かれない世親独自の解釈も見られる。前半が三乗共通の視点から仏十号に言及したのに対し、後半は先の2)の立場、つまり大乘特有の立場から仏に対する考察が進められる。そこに登場するのが、五姓各別説、三身説、無住处涅槃などの唯識瑜伽行派特有の学説である。しかし、ここにはより一般的な仏随念論を提示しようと考えたためか、同派の用語が直

4) cf. 本庄 [1995] p.14 No.23. 信 (*śraddhā*) *śraddhā cetasaḥ prasādḥ / satya-ratna-karma-phalābhisampratyaya ity apare* / (AKBh. 55, 6) 信とは心が澄むことである。他の「一部の」人々は、「[[四] 諦, [[三] 宝, 業 [とその] 果報 [の関係] を確信することである」といふ。信者令心澄淨。有説。於諦宝業果中, 現前忍許, 故名為信。(冠導4, 4a7; 大29, 19b2-4)

接的に多用されることはない。

またこうした唯識瑜伽行派的な諸相は、先に触れた『釈軌論』との類似、全体を通してみられる〈瑜伽師地論〉との類似などを含め、著者問題に一定の情報を与える。作者が世親とされることについては、伝承通り世親作と考えて矛盾はないようである。ただし世親作とされる他の数多くの著作との前後関係や発展、継承などについては、さらに詳細な比較検討が必要となるであろう。諸賢の御指導を賜りたい。今回の考察において我々は一応世親作として扱う。

また今後の課題としては「三宝随念」と「三帰依<sup>5)</sup>」の問題が残されている。世親の三帰依についてはすでに松田〔1984〕において詳細な議論検討が行われているが、三宝随念は三帰依と密接な関連を有している。それらの総合的な理解によって、無著・世親兄弟の実践的仏教観ならびに信仰観に、より大きな光が当てられることになるであろう。

#### ・教主の円満に関して

本論に言及される「教主の円満」については関連文献での記述がいくつか見られる。ここで我々はそのうち、本論の読解に直接関係するもの、蔵訳『決定義経註』を参照する。著者であるヴィールヤシュリーダッタ、及びその著作の性格については、本庄〔1989〕冒頭を参照されたい。蔵訳『決定義経註』（cf. *Don rnam par gdon mi za ba'i 'grel pa*, P. 大谷 No.5852）は梵文『決定義経註』と題名は同じであるが異なった理解を示している。その序文にある「時、教主、処、衆」の四円満を説く箇所のうち、教主の円満についてまず紹介しておこう。

「(Jo4b1)「摧破を具有したもの」として導くのは、四魔を摧破したからである。四魔とは天子魔と煩惱魔と死魔と蘊魔である。

そのうち「天子魔」とは〔仏が〕現等覺して、金剛座にお坐りになったとき、摧破

5) 例えばツォンカパの『道次第大論』（K80, Kyt149）以下には三宝帰依の教えとして「〔撰決択分〕に説かれた四つ」を挙げる。すなわち、

1) 功德を知ることにより帰依したこと、2) 特徴〔・差別〕を知ることにより帰依したこと、3) 承認したことにより帰依したこと、4) 他に語らないことにより帰依したこと、という以上四点から説明している。

その内容は各々さらに区別されるが、典拠は『撰決択分』『聞所成慧地』において六相により三宝の差別を説いた部分（D.No.4038, Zhi.185b4-186a6, P.No.5539, Zi.193a2-b2, 『大正蔵』30, No.1579, p.653a19-b10）である。イエーシェーギェルツェンによる註釈『三宝随念経註』（東北 No.6093）にも、これら四点が継承されている。ちなみに彼は自らのこの註釈をツォンカパの『道次第大論』の三宝随念に関する補説であるとする。

したものである。[すなわち] 欲界の多くの天子魔の武器と [岩] 山などの害する多くの方法により争ったことより、慈と悲と空などの大神力によって、武器なども華へ変えた。[仏は魔を] 調伏してから、「一切智者である無上なる人」と名声を大になさったとき「滅した [者]」である。

「煩惱魔」とはそのように [夜の] 初めの部分（初夜）に天子魔を滅してから、その後で後の部分（中夜）に見道所断の煩惱と、修道所断の二つの煩惱のうち、大と中と小 [すなわち、大の大から小の小まで] 九種類に設定したものについて、金剛のような智慧が生じてから、小の煩惱のそのまた小、大の智慧のそのまた大によって努めたことにより、摧破したのである。従って二つの魔は金剛のような座にお坐りになったとき、摧破したと説明される。

「死魔」とはクシナガラにおいて摧破したものである。諸仏は人寿から法性によって五部分（膚、皮、肉、筋肉、関節滑液？ cf. 小乗涅槃經 cp.6）が消滅する。シャカ牟尼も八十年間世間に居られてから、涅槃することが道理であることより、仏の教化の縁を具えた他の衆生を、以前に多くの方便によって救度なさった。バラモンである [遊行者] スバドラ（Subhadra）という者を [仏は] 涅槃を示す間際に御覧になったとき、教化の縁を具えた者より、以前に教化されていない者より、[スバドラの出家を] 三ヶ月先送りした。三ヶ月別居してから直ちに [仏は] 涅槃なさらなかった。

さて「蘊魔」もクシナガラにおいて破った。[すなわち] 色などの五蘊を余りなく断じたとき、破ったのである。従って二つの魔はクシナガラにおいて破ったと説明される。

「滅するもの」という語を、吉祥な語を具えたものとして導くのは、六徳を具えているから吉祥を具えている。六徳とは [世親師が『釈軌論』に]、

「自在（富）の円満と

容姿、名声と吉祥

智慧、勤勉の

六種類を [有する者を] 滅する者と説明する」<sup>6)</sup>

とお説きになった如くである。そのうち自在（富）の円満とは、世間と出世間の財物の円満を具えたからである。容姿の円満とは、人士の三十二相と八十随好が身体におありであるからである。名声の円満とは、功德の円満を具えていることが世間全てに広まったからである。[吉祥の円満とは、] 吉祥の円満である如意樹と如意宝珠のよ

6) cf. LEE [2001] p.36.samgrahaśloka, 注19

うに、全ての衆生の思いを完全に満たされるからである。智慧の円満とは、一切法について障碍なく、貪着なく知る智慧がおりになるからである。勤勉の円満とは、一切衆生に対する利益と安樂の大精進をいつでも捨てないで努めるからである。

世尊という福分を具えたものとして導くのは、三十七菩提分法における四念住と四正断のようなものとして四つずつ平等であるのと、五根と五力のようなものとして五つずつ法が平等である、一切法を具えているからである。

以上によって教主の円満を説いた。」

また「教主の円満」という概念は世親の直弟子陳那の主著〈集量論〉*Pramāṇasamuccaya* 帰敬偈の「量となった者、衆生を利益したいと欲する者、教主、善逝、救護者に帰命します」(cf. 和訳・武邑 [1968] p.80, HATTORI [1968] p.23,174) にも出てくる。これは陳那の〈自註釈〉では以下のように説明されている。

「ここに論書の最初に因と果の円満により〔仏世尊が、解脱の希求者にとって認識基準である〕量となったことにより、世尊への讃を述べるのは、尊敬を生じさせるためである。そのうち、因は思惟と行動の円満である。思惟〔の円満〕は〔世の〕衆生に益したいと欲されることである。行動〔の円満〕は〔世の〕衆生に教えを説くのである。果は自と他の義利の円満である。自利の円満は善逝性によってである。〔それについては次の〕三つの義を捉えるべきである。1) 美しいという義は容色の良い人士のようなものである。2) 退転しないという義は疫病が良く治ったようなものである。3) 余らないという義は、瓶が良く満たされたようなものである。その三つの義もまた外道の離貪者と〔仏道の〕有学と無学の者たちより、自利の円満が〔殊勝であると〕特徴づけられるからである。他利の円満は済度の義により救護することである。」

このように今回扱う世親の著作とも親しい用語法が見受けられる。この帰敬偈の意味を説明し、仏世尊こそが解脱の希求者にとって量・認識基準であり、そのことから彼の教えのみが解脱の希求者にとってのその手段であることを立証したものが、陳那の後継者ダルマキールティの〈量評釈〉*Pramāṇavārittika* 第2章「量の成就 *Pramāṇasiddhi*」, Tshad grub pa」であり、後代にも引き継がれていくことになる<sup>7)</sup>。

7) ツォンカバの高弟タルマリンチェン『量評釈の釈論・解脱道作明 *Tbar lam gsal byed*』(東北 No.5450, Cha.126b-127a, 和訳 ツルティム [2006] pp.118-119) はその意味を次のようにまとめている—

「因の円満には二つ— 思惟と行動との円満(※)です。思惟は、世の衆生に対してひたすら利益したいと欲する大悲です。行動は、無我を証得する智慧を、利他のために数習する

### ・試訳にあたって

世親『仏随念広註』の試訳を行うにあたり、以下に対象典籍、原拠經典、原拠經典注釈、同文が存在する典籍、関連典籍について確認を行う。

### 対象典籍

底本としてはデルゲ版を用い、必要に応じて北京版を参照した。

・世親・*Sangs rgyas rjes su dran pa'i rgya cher 'grel pa* (Skt. *Buddhānusmṛti-ṭīkā*, 仏随念広註)

cf. D. 東北 No.3987, mDo 'grel, Ngi 55b3-63b5, P.No.5487, mDo tshogs 'grel pa, Ngi 69a6-79b8

### 原拠經典

『聖仏随念經』についてはデルゲ版を参照した。

・*'Phags pa sangs rgyas rjes su dran pa* (Skt. *Ārya-Buddhānusmṛti*, 聖仏随念經)

cf. D. 東北 No.279, mDo sde, Ya.54b6-55a7, P. 大谷 No.945, mDo na tshogs, Hu.58b4-59a5

・cf. 法尊 [1985] (講義録かつ研究論文)

20世紀に活躍した中国人僧侶法尊はチベット人ラマに師事し、多くの重要なチベット仏教文献を中国語に翻訳した。彼は学僧として非常に優れており、その没後、三蔵法師とも称され、尊敬を集めているようである。彼はまた『聖仏随念經』『聖法随念經』『聖僧随念經』を翻訳し「随念三宝經淺說」という講義録を遺している<sup>8)</sup>。これ

教主です。果[の円満]にもまた、自利と利他の円満との二つです。そのうち、自利は[障の]断除と[智・悲の]証得を本体とする善逝の三つの差別法(特性)をそなえていること[を定義とし]、利他は、自己が見た道を他者に教えるのを通じて世の衆生を救護することを、定義とするのです。そのように因の円満から果の二利の円満を本体とする量として誕生なされた仏世尊一彼を、正しい量というべきです」(cf.「声聞地」(『大正藏』30, p.443b, 460a))

8) cf. 法尊 [1985] は『大藏經補編』7 (華宇出版社, 台北, 中華民國74年) に収録。

法尊は世親の『仏随念広註』チベット訳を直接引用したり、意味をまとめて提示するなど、それを参照していることは確かであるが、翻訳という形を採っていない。チベットで重用された多くの論書を漢訳した偉大な翻訳僧法尊の仕事としては、例外的なものの一つである。翻訳でなく講義の形を取ったことと理由は不明であるが、仏十号についてもその梵語を示し、その漢訳語を知らせるため、あるいはその中で漢訳仏教の慣例にも配慮し、その知識を活用するためであったのかもしれない。というのも、この「三宝随念」は仏法修学の基本の法門であるが、読者が中国語として読む以上は、中国仏教圏における仏教入門となるわけである。例えば、仏十号の立て方において世親にはそれなりの立て方があるけれども、法尊はそれに従わないで、『大智度論』の説を参照している。また「阿羅漢」の原義についても世親の示すものだけでなく、『成唯識論』の説に依っている。このようにこの入門書により得られた知識が、インド伝来の正しい仏教の知識であるということになること自体はいいけれども、それでもなお、それが中国仏教の積み重ねられてきた訳経の通則や常識と相違していることを示すというのでは、初学者を混乱させるだけであり、本書の仏教入門という本来の目的が、十分に達成されないことになってしまうからである。さらにまた、世親の『仏随念広註』が深く言及しないとはいえ、五姓各別の説を出しており、究竟一乗説におけるような仏の絶大な威徳を打ち出していないということがあり、それは〈法華經〉〈華嚴經〉などの一乗思想あるいは浄土教における阿弥陀仏の無比の救済性が周知徹底されている中国仏教において、あまり好都合でなかったということがあるかもしれない。

は経文に依り、梵語を示しながら、世親の『仏随念広註』、チベット人僧侶の著作から〈瑜伽師地論〉あるいは漢訳のみにある『大智度論』『成唯識論』にまで言及し、簡略に解説したものである。なお彼は、『聖仏随念經』にはカンギュル所蔵のものと別行流通しているものがあり、わずかに文言の出入りが存在すると述べる。この別行版とテンギュル中の「アティシャ小品」に含まれた 東北 No.4520との関係は未詳であるが、『三宝随念經』への註釈を著したイエシェーギェルツェンも「現在の刊本」に言及しており、無着、世親の註釈書に引用註釈されているカンギュル所蔵のものと別には、それなりの重要性が与えられているようである。

#### 原拠經典注釈

『仏随念註』についてはデルゲ版を参照した。

・無著 . *Sangs rgyas rjes su dran pa'i 'grel pa* (Skt. *Buddhāusmr̥ti-vṛtti*, 仏随念註)

cf. D. 東北 No.3982, mDo 'grel, Ngi. 11b5-15a6, P. 大谷 No.5482, mDo tshogs 'grel pa, Ngi. 14a1-18b1

#### 同文が存在する典籍

『仏随念広註』前半部分(仏十号箇所)は同著者世親の典籍等にも対応が見られる。すなわち以下の通りである。

・世親 . *rNam par bshad pa'i rigs pa* (Skt. *Vyākhyāyukti*, 釈軌論)

cf. Jong Cheol LEE [2001] pp.34-36, 和訳 . 山口 [1973] pp.528-531

・徳慧 (5c. 頃) . *rNam par bshad pa rigs pa'i bshad pa* (Skt. *Vyākhyāyukti-ṭīkā*, 釈軌論註)

cf. D. 東北 No.4069, Sems tsam, Si.155a6-157b7,

・ *Abhisamayālamkāraloka prajñāpāramitā-vyākhyā* (現観莊嚴論)

cf. 石川 [1993] pp.9-13

・ヴィールヤシュリーダッタ . *Arthavinīścayasūtra-nibandhana* (決定義経註)

cf. N. H. Samtani [1971] pp.240-248, 和訳 . 本庄 [1989] pp.124-129, 英訳 . N. H. Samtani [2002] pp.173-178

・ヴィールヤシュリーダッタ . *Don rnam par gdon mi za ba'i 'grel pa* (決定義経註)

cf. D. 東北 No.4365, Sna tshogs, Nyo.170b3-173a5, P. 大谷 No.5852, Ngo mtshar bstan bcos, Jo.193b2-196b3

#### 関連典籍

イエシェーギェルツェン『三宝随念經註』(東北 No.6093)、〈仏地経論〉、〈瑜伽師地論〉、〈大乘莊嚴經論〉、〈摂大乘論〉、〈集量論〉等に対応箇所が見られる。

・〈瑜伽師地論〉所説の仏十号



『仏随念註』『仏随念広註』に先行し、多くの対応点が存在するものとして重要である (cf. 玄奘訳『瑜伽師地論』卷第三十八「菩提品」第七 (『大正蔵』30, No.1579, p.498b-c), Wogihara [1971] pp.91-92, D. 東北 No.4037, Wi.49a7-50a1)<sup>9)</sup>。

・イエーシェーギェルツェン『三宝随念経註』

イエーシェーギェルツェン (Yongs 'dzin Paṇḍita Ye shes rgyal mtshan dpal bzang po. 1713-1793) はチベットのゲルク派の傑出した学僧であり、ダライラマ8世の指導僧 (Yongs 'dzin) を務めた。彼は顕密に多くの著作を遺しているが、三宝随念、三宝帰依の文献類としてはおそらく最大の著作の一つ『三宝随念経註』(D. 東北 No.6093) を著している。その6b-7aには同書著作の目的として、三宝帰依の諸特徴について論じている。以下の通りである。

「詳細に知りたいのなら、『撰決択分』と尊者一切智者〔ツォンカパ〕の大小の『道次第』を詳細に見ることから知るべきである。ここにおいては、『道次第大論』に「随念の差別〔・特徴〕は、「このようにかの世尊は」などというのにより、三〔宝〕の功德を個々に念ずるのである」ということほど以外、『経』の句義を詳細に註釈なさっていないので、〔かの祖師の〕ご意思を満足させるために、『〔三〕宝随念経』の語調のように、三宝個々の功德を念ずる仕方を、少し戯論して説明する」

また1.3.2.2.1.2「非共通の因と果を通じて功德を随念する仕方を個々に分けて、説明する」(14a4) 以下の個所に、世親独自の叙述を引用しながら仏随念について説明する。全般的にインド撰述の経、論、讃や宗祖ツォンカパの著作から、教証をも多く示している。

### 仏随念広註 (*Buddhānusmṛti-tīkā*)

(D.Ngi.55b3) (P Ngi.69a5) インド語で *Buddha anusmṛti tīkā*。チベット語で *Sangs rgyas rjes su dran pa'i rgya cher 'grel pa*。

文殊法王子に (D.Ngi.55b4) 敬礼します<sup>10)</sup>。

9) 法尊も仏十号各々の説明において『瑜伽師地論』を引用し、それを「卷三十八」としてのように、この「菩薩地」菩提品を参照している。それは同じく十号による仏随念を記述しているので、重要である。cf. 藤田 [1977] pp.88-89

また、「菩薩地」菩提品に関する『撰決択分』の対応箇所 (『大正蔵』31, p.707a-c)、ないし「菩薩地」と対応関係が知られている〈莊嚴経論〉「菩提品」には、直接的に説き方が一致したものは見られない。cf. 『瑜伽師地論』「撰事分」(『大正蔵』30, p.765a-b)

10) 翻訳作業の完遂を祈願する言葉として、通例、チベット語への翻訳者により翻訳経論の冒頭に置かれる言葉である。

仏随念の教えは：

<sup>11)</sup> 第一：如来の偉大な功德の本体の門より，浄信（Skt. *prasāda*, Tib. *rab tu dang ba*）を正しく生ずるためであるから，〔声聞や独覚とも〕共通（*thung mong ba*）<sup>12)</sup>のものである。

第二：〔小乗の涅槃に入らずに〕永久に有情の利益を成就する方便を〔分かりやすく〕説示する<sup>13)</sup> (D.Ngi.55b5) から，諸菩薩の (P.Ngi.69b1) 不共（*thung mong ma yin pa*. 特有）のものである。

<sup>14)</sup> ひとまず，「どのように，最初によって，如来の偉大な功德の本体の門から，浄信を述べるのか」というなら，順次，

[[『聖仏随念経』<sup>15)</sup>に]「1. 世尊， 2. 如来， 3. 応供， 4. 正等覚者， 5. 明行足， 6. 善逝， 7. 世間解， 8. 無上調御丈夫， 9. 天人師」という]

九句によって，

障礙を征服したことと， (D.Ngi.55b6)

<sup>16)</sup> 説示性（Skt. *vakṛtvā*, Tib. *gsung ba nyid*）と実践性（Skt. *pratipattitva*, Tib. *sgrub pa*

11) cf. 無著『仏随念註』D.Ngo.3892, Ngi.11b7

12) P. に 'thun mong ba とある。直後 D.Ngi.55b5 にも 'thun mong ma yin pa」とある。

「明行足」の説明はイエシュージェルツェン (10b) に「これらは，共通の教化対象者に関して，軌範師世親が説明なさっているし，大乘の非共通の道のあり方は，後に説明するでしょう。」という。また三明を得て現等覚する仕方は，『廣大遊戯経』に出ているのと，一致して説明しているという。

13) nye bar ston pa. 「ウバデーシャ」cf. 山口 [1962] p.15ff.

14) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a1

15) 『聖仏随念経』(Phags pa Sangs rgyas rjes su dran pa. D.mDo-sde, No.279, Ya.54b7-55a1) ではこの前には，さらに次のような文言がある。「インド語で *Ārya-Buddhānusmṛti*，チベット語では *Phags pa Sangs rgyas rjes su dran pa*，一切の仏と菩薩に帰命します。すなわち〔仏，世尊（中略）〕」

拙訳では本庄 [1989] (pp.125-128)，『釈軌論註』等の理解に従って，「九句」を仏十号の中から「仏」を除いた，九つの仏の異名と理解した。ちなみに無著『仏随念註』(D.Ngi.14b3) も，イエシュージェルツェンも最後の「仏世尊」は再説だとしている。また，如来十号についてイエシュージェルツェン (10b) は同様に説明してから，「これらは，共通の教化対象者に関して軌範師世親が説明なさっている」という。すなわち，前半は仏教一般での内容であり，後半は大乘特有の内容になるわけである。また如来十号に関してはその様々な形態と発展を含めて藤田 [1977] に詳しい。

16) ここは「説示」「実践」と翻訳したが，その作者として「説示者」「実践者」と翻訳する可能性も考えられる。前者の根拠としては，1) 同じ唯識瑜伽行派の伝統にある陳那の〈集量論〉I，法称の〈量評釈〉II が，因の円満と果の円満より仏世尊の教主性を確立する場合，因を思惟の円満と行動の円満というように，作者でなく作用から捉えていること，2) また付録に出した徳慧の『釈軌論註』からもそれらを作用と捉えて矛盾がないことがある。他方，「説示者」「実践者」とする根拠については，1) 梵語からして，その動作者であることと，2) 「教師」が行為主体であるから，同様に捉えるべきではないか，ということがある。ちなみに，山口 [1973] p.528 には「説くこと」「行ずること」，本庄 [1989] p.125 には「説り手性」「実践者性」と翻訳されている (cf. 注17)。

nyid) を定義とする教主の円満 (Skt. śāstrīva-sampat, Tib. ston pa nyid phun sum tshogs pa)<sup>17)</sup>,

〔教主の円満を獲得する〕因は何であるのかと、

どのように〔逝かれた・〕来られたのかと<sup>18)</sup>,

福分 (Skt. bhavya, Tib. skal pa)<sup>19)</sup> を具えた〔有縁の〕有情と、〔福分を〕具えていない〔無縁の〕者を見られることと、

福分を具えた者を教化〔・調伏〕なさることと、

教主がどこに住するのか、

何者たちの利益 (D.Ngi.55b7) であるかを述べること〔、以上それら〕の門 (観点) より、

〔仏陀という〕偉大な功德の本体を述べるのである。

<sup>20)</sup> そのうち、「世尊」<sup>21)</sup> という〔句〕、これによって、訓釈の適用によって、摧破 (征

17) 類似した用例としては『瑜伽師地論』『摂事分』(『大正蔵』30, p.778a-b) には、善く説かれた法・律には行と果と師 (ston pa) の円満があるとされている。

合田 [1995] は、「ston pa nyid」を「説示」としている。「ston pa nyid」を同様に理解する例として *Abhisamayālaṅkāra* の「darśana」、*Nyāyabindu*, *Niyāyabinduṭṭikā* の「darśanatva」がある (cf. Lokesh Chandra [1990] p.980)。拙訳では『決定義経註』から理解できる原語内の「-tr」(動作者) と「-tva」(性質) をいかして、「教主」ないし「教師」と翻訳した。また内容からいっても矛盾はない。

イエシエーギエルツェン (9a6-b2) には、「これらの語句により、世尊が教主円満であることを、教えてください。『如来』ということにより説法円満、『応供』ということにより断除円満、『正等覚者』ということにより智慧円満を教えてください。世尊にはその三つの円満が在るので、一切相に欺きなき教主円満であることが成立しているし、外の外道者の教主たちと、声聞と独覚たちよりも、殊更に勝れていることが成立しているのです。」とある。

18) 因は何か、どのように逝かれたかについても陳那〈集量論〉に対応するものが見られる。

19) イエシエーギエルツェンは、『釈軌論』に「自在と妙色と吉祥と名声と智慧と精進との円満、六つを『福分』と呼ぶ」と説かれた。」という個所 (cf. LEE [2001] p.36) を指摘する。六義があるというこの記述は、〈仏地経論〉など唯識派の典籍、〈現觀莊嚴論〉の註釈文献など、後の著作にもよく依用されている。cf. 西尾 [1982] pp.184-185, 石川 [1993] pp.9-10, ツルティム [2007] p.62

20) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a3

21) 安慧の『俱舍論釈の広釈』(D.No.4421, sNa-tshogs, Tho.6a6-b2) に、「四魔を摧破したの (bcom pa) と具足している (ldan pa) から世尊 (bcom ldan) です。それら魔もまた天子魔と煩惱〔魔〕と死王と蘊と呼ぶものです。またはこれには福分 (skal ba) があるので、福分を具えたものです。『福分』もまたすなわち『自在と妙色と名声と吉祥と智慧と精進の円満です。六つを福分という』といひます。仏陀より他の者には自在と色と名声などこれらは揃って有るわけではないから、仏陀のみが世尊です。仏陀より他の者には名声などが揃って有るわけではないそのように善き道を説くものとして軌範師〔アーリヤ〕シューラなどが広汎に説明しているが、ここには本文が多すぎるのを怖れるので述べません。」という。cf. 石川 [1993] pp.9-10

「世尊」はこれらの含意があるから、玄奘訳では逆に「薄伽梵」と音写されたわけである。法尊は、「薄伽梵」のこれら六義のうち、漢訳はもっぱら最後の「尊貴」の意味によって

服, 破壊)をそなえたものは「世尊」というから, 「障礙を摧破した者」を示す。

<sup>22)</sup> ここで, 「教主の円満 (D.Ngi.56a1) の障礙とは何か」というなら, [四魔のうち] 天子魔である。彼を征服したことによって [大正覚し], 先ず始めに教主の円満を獲得したからである。「如来, 応供, 正等覚者」というこれら諸句によって, 「教主の円満 (D.Ngi.56a2)」を示す。

<sup>23)</sup> 「教主の円満」, それもまた二種 [である]。[すなわち,] 説示性の定義<sup>24)</sup>と, 実践性の定義である。

<sup>25)</sup> 「説示性」は, 何らかにより「世尊, 如来<sup>26)</sup>」と呼ばれる者は, 法を顛倒なく説示する (D.Ngi.56a3) 者である。法を如実に顛倒なく説かれるからである。

<sup>27)</sup> 「実践性」は, 断除の円満と, 智慧の円満である<sup>28)</sup>。「断除の円満」(P.Ngi.70a1) は, 敵にうち勝ったことを具えているから,

---

「世尊」と翻訳することを指摘し, これら六義について詳しくは〈仏地經論〉の説のとおりとし, 『瑜伽師地論』より「よく諸の大力の軍衆を破り, 多くの功德を具えたるものを薄伽梵と名づく」という個所を引用している。

また法尊は「仏, 薄伽梵」は総称であり, 以下十号が列ねられているとする。また法尊は, 『瑜伽師地論』は「無上士」と「調御丈夫」を合わせて一号としているとし, 「仏薄伽梵」は分けて二号にする, という。さらに, 『大智度論』は「無上士」と「調御丈夫」と分けて二つにしており, 「薄伽梵」を加えていない, という例を挙げて, 經論にはそれら異説があることを指摘している。

ここに言及されているものは, 『仏地經論』(『大正蔵』26, No.1530, p.292a), 『大智度論』「初品第四」(『大正蔵』25, No.1509, p.72a-b), 『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品 (『大正蔵』30, p.499b-c) である。

22) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a3

23) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a5

なお〈俱舍論〉Ⅶ智品 v.34 への註釈では, 如来には因の円満, 果の円満, 恩円満の三つがあるとされている。それらはさらに説明されるが, 果の円満四つは, 智慧, 断除, 威勢, 色身の円満である。cf. 櫻部, 小谷, 本庄 [2004] p.140-146

24) 世親の『仏随念広註』では gsung ba nyid kyi rgyu mtshan であるが, 無著『仏随念註』に ston pa'i mtshan nyid となっている。

25) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a5

26) 法尊は, チベット文では「如去」というようにも翻訳されることを指摘し, 「如実に顛倒なく正法を宣説する」という意味とする。そして『瑜伽師地論』より「言は虚妄無し, ゆえに如来と名づく」と引用する。これも「菩薩地」菩提品 (『大正蔵』30, p.499b) からである。

27) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a6

なお sgrub pa nyid は, 無著では thugs su chud pa (了解) となっている。

28) 仏果を断の円満と智の円満から捉えた記述は, 唯識瑜伽行派の典籍に見られる。例えば, 『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品の冒頭 (『大正蔵』30, p.498c) では, 正覚を二つの断と二つの智により捉えている。すなわち, 煩惱障の断と所知障の断との二つと, 煩惱障を断ったから永久に垢をはなれて煩惱すべてに縛られない智と, 所知障を断ったから所知すべてに障礙なく働く智の二つである。

〈摂大乘論〉の終わりの二章である第九章 (「結果としての断除」), 第十章 (「結果としての智」) もこの枠組みを継承した構成であるし, さらに〈宝性論〉にも継承されている。

cf. 長尾 [1987] p.298ff., 高崎 [1989] p.142

『聖仏随念経』に「<sup>29)</sup>世尊、<sup>あらかん</sup>応供（殺賊）」

という。諸々の煩惱（D.Ngi.56a4）は、すべての善法を害するという意味によって敵（賊）である。

<sup>30)</sup>「智慧の円満によって」とは、諸法を「<sup>まさ</sup>正しく」、顛倒なく、「普く」、「覚った」から「正等覚者」という<sup>31)</sup>。

<sup>32)</sup>法を顛倒なく説示することと（D.Ngi.56a5）、煩惱すべてを断除したことと、すべての法を現等覚したこと——ただそれほどによって教主の円満は完全に成就したのである。この三つもまた、[外道者や声聞・独覚ではなく]世尊だけに認知されるから、それゆえに、<sup>33)</sup>世尊だけが教主の円満の（D.Ngi.56a6）一切相を獲得したのである、ということを示す。

<sup>34)</sup>「明行足」という[句]、これによって、「教主の円満を獲得する因」を示す。

「明行」とは、聖者の八支の道<sup>35)</sup>である。見ざる者、あるいは足なき者には行くこ

29) 法尊は、まず古くは「応供」と漢訳されたこと、それは、仏陀はすでに煩惱すべてを断って、まさに人・天の供養を受けて恥じない徳を具えている、という意味であることを、説明する。次に、「阿羅漢」にはもともと「殺賊」「無生」「応供」の三つの意味があることを示す。「無生」は漢訳にその語義は出ていないが、五趣、四生など生死の法において再び生じないということであるという。そして、『成唯識論』より「<sup>まさ</sup>いづく<sup>まさ</sup>応に永らく煩惱の怨賊を害し、<sup>まさ</sup>応に世間の微妙なる供養を受け、<sup>まさ</sup>応にまた分段の生死を受けず。ゆえに「<sup>まさ</sup>応」と名づくるを得」という説明を引用する。そして、これは『瑜伽師地論』の「すでに、一切の<sup>まさ</sup>応に得べきところの義を得、<sup>まさ</sup>応に世間の無上の福田となり、<sup>まさ</sup>応に一切のために恭敬供養せられるべし。このゆえに「<sup>まさ</sup>応」と名づく」という説である、としている。これは『成唯識論』「卷第三」（『大正蔵』31, No.1585, p.13a）や『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品（『大正蔵』30, p.499b）からの引用である。

30) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12a7

なお『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品（『大正蔵』30, p.499b）には、如来の十号として「婆伽梵」を第一に立て、如来、応などと列ねている。これは『大智度論』初品（大正25 No.1509 p.70b-71b）と同様である。『瑜伽師地論』「摂事分」（『大正蔵』30, p.765a-b）には「如来」は初めの総序であり、「<sup>まさ</sup>応、正等覚」は煩惱、所知の二障をすべて脱したこと、その差別としては共通の徳と非共通の徳があるが、共通の徳はそれに該当し、残りの明行円満などは非共通の徳であるとされている。

31) cf. 西尾 [1982] p.194; 法尊は、「正遍覚知」や「正等正覚」とも翻訳されることを述べてから、『瑜伽師地論』の「その勝義のごとくに諸法を覚るがゆえに、正等覚と名づく」を引用し、世親と同じく、これは諸仏の智慧の円満により立てられた称号であるとしている。さらに仏のみが功徳の因を究竟するから、果の称号を立てるという。これも『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品（『大正蔵』30, p.499b）からの引用である。cf. 『大智度論』（『大正蔵』25 No.1509 p.71c）

32) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12b1

33) 〈莊嚴経論〉XX-XX I 57-58, 〈撰大乘論〉cf. 長尾 [1987] pp.376-378

34) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12b4. 法尊は「明行円満」とも翻訳できることを述べる。cf. 『大智度論』（『大正蔵』25, No.1509, p.71c）

35) 八聖道と増上三学の対応関係は、例えば『瑜伽師地論』「声聞地」（『大正蔵』30, p.445a-b）を参照。八支のうち第一の正見は慧学に含まれるので、慧学が戒学、定学に先行する場合もある。

とはできないので、[八支のうち第一の] 正見が「明」(D.Ngi.56a7)である。残りの[正思惟、から正定までの七つの] 諸支分が「足」である。

あるいは、「明行」は「[戒定慧の] 三学」である。すぐれた智慧の学(増上慧学<sup>36)</sup>は「明」である。すぐれた戒とすぐれた心の学は、すぐれた智慧の以前に行(spyad pa) すべきだから「足」である。先に(D.Ngi.56b1) 動く<sup>37)</sup>のが「足」といわれるからである。

<sup>38)</sup> [三学の順序を変更して、慧学である]「明」を先に語ったのは、それが完全に淨らかであることによって、戒と定が完全に淨らかになるからである。(P.Ngi.70b1) その智慧によって[比量や教によって間接的にではなく] 眼のように[直接的に] 見て、戒と定により足のように[自ら] 赴くところへ到達することになるので、それ(D.Ngi.56b2) ゆえに、「明と足」という語は、「三学」であることを示す。

<sup>39)</sup> あるいは、そのうちの「明」と語ったことにより、「三明」を捉えたし、「御足」と語ったことにより、それ以前に加行したのであるから、<sup>40)</sup> 戒の円満と、行の円満と、捨の円(D.Ngi.56b3) 満と、今世において安楽に住する四つの増上心<sup>41)</sup>を捉えた。

<sup>42)</sup> 「三明」は、かつての住処を随念する智を現前になさる神通と、死去と生の智を現前になさる神通と、漏尽の智(D.Ngi.56b4)を現前になさる神通である。

このように世尊は菩提樹のもとに坐っておられて、夜の初めの部分(初夜)と、そして後[の部分](中夜)に[各々]、以前の住処を随念する[智]と、死去と生を知る智によって、過去に属する有情たちと、未来に属する者たち(D.Ngi.56b5)の以前の住処と、死と生をご覧になってから、三番目の部分(後夜)に、漏尽智によって、断ずるべきことと、得るべきものと、現等覚すべきもの— その全てを、[各々] 断じ、現証し、現等覚して、(D.Ngi.56b6) [無漏の智である] 一切智性を獲得した<sup>43)</sup>。

36) 「増上」といわれる理由は、仏教にのみこの三学があり、外道にはないこと、そしてそれらは最高のものであり、目的であることからとされている。『瑜伽師地論』『声聞地』(『大正蔵』30, p.436a-b)を参照。

37) 「行(Skt. √ car)」の持つ二義、「実践する」と「移動する、動く」をかけた表現と思われる。

38) 三学の通常の順序は、例えば『瑜伽師地論』『声聞地』(『大正蔵』30, pp.435c-436a), 「摂事分」(『大正蔵』30, p.847a)を参照。倒置が起こる場合も「声聞地」(『大正蔵』30, p.436a-b)を参照。

39) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.12b7; 以下「善逝」まで『釈軌論』, 〈決定義経註〉になし。

40) 無著『仏随念註』では、「戒円満と軌則円満と行儀円満と行境円満との四つにより、初めに心は安楽に触れて住するのであるから、「足」と語った。」といい、説き方が異なる。

41) cf. 中村元『仏教語大辞典』東京書籍, 1981年, pp.881c-882a

【増上心】次項(増上心学)に同じ。【増上心学】心に関する学び。三学の一つ。禪定のこと。欲望や悪を離れ、初禪ないし四禪に入ることという。

42) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13a1

43) cf. 中村 [1992] pp.392-417

それら〔三〕「明」以前に加行すべきことが、「戒の円満」である。

<sup>44)</sup> そのうち、「戒の円満」<sup>45)</sup>とは、六種類〔である。すなわち〕、

- 1) 戒を具えることと、
- 2) 別解脱 (P.Ngi.71a1) 戒に住することと、
- 3) 軌則の円満と、
- 4) (D.Ngi.56b7) 行境 (活動対象) の円満と、
- 5) 微細な罪過についても恐れることと、
- 6) 学処を正しく受けてから学ぶこと、

<sup>46)</sup> それらによって、戒は淨らかである。そのように、戒が淨らかになってから、定を淨めんがために、行動の (D.Ngi.57a1) 円満を行じる。

<sup>47)</sup> そのうち、「行動の円満」とは、〔行住坐臥の四〕行儀すべてにわたって正知に住することである。

「捨の円満」は、眼など〔の根〕により〔色などの〕所知において〔煩惱を生じさせる実体的な〕相と随相を執らえないために、〔眼などの〕根の門を制する。

(D.Ngi.57a2) そのように、戒が淨まって正知に住し、諸根の門を制してから、禪定を成就する。「定」は、今世において安樂に住する四つの増上心〔すなわち色界の禪定<sup>48)</sup>〕である。それらの中でも第四禪である<sup>49)</sup>。第四禪は作業に堪能 (D.Ngi.57a3)

三明の獲得による成正覚は、イエシュエギェルツェン (10b4-5) は〈ラリタヴィスタラ〉に出ているのと同じく説明しているというように、大乘的ではあるが、釈尊の伝記を承けた記述である。cf. 田中 [1997] pp.8-17

44) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13a4

45) 『瑜伽師地論』「本地分」(『大正蔵』30, p.347b, 367a-b, 368a-b), 「声聞地」(『大正蔵』30, p.402a ff.) に詳しい解説がある。法尊も、これら六支を具えることは『瑜伽師地論』「声聞地」に広説されているという。『釈軌論』の徳慧註 (D.Si.159b7) に出典は、*Nyagrodha-sūtra* とされている。身相の円満はニグロダ樹にたとえられる。cf. 〈莊嚴經論〉「度摂品」X XI 19, 西尾 [1982] p.203; 『瑜伽師地論』「摂事分」(『大正蔵』30, p.877a-b); 『長部經典3』(『南仏大蔵經』8, p.186, p.211); 『国訳一切經瑜伽部三』p.980の注六には「三十二相經」を挙げている。『瑜伽師地論』自体 (『大正蔵』p.567b) には単に、広説は經説のとおりとしている。『迦葉品』にはこれらについて、大乘の空觀、三輪清淨の觀点から批判、止揚されている。cf. 長尾、櫻部 [1974] p.99

なお「戒の円満」は『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品 (『大正蔵』30, p.499a) には、諸如来の無上無等の四種円満 (戒・見・軌則・淨命) の一つとされている。

法尊は、明知の前の戒円満などは一般的な經典に出ているとする。

46) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13a5

47) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13a5, 『瑜伽師地論』「声聞地」(『大正蔵』30, p.406b-408a), 矢板 [2003]

48) 『瑜伽師地論』「本地分」(『大正蔵』30, p.331a) によると、これは色界の四靜慮をいうことになる。諸々の禪定のうち、無色界には感受が無いから、そして出世間の靜慮は記別できないから、安樂住とはされないからである。

49) 釈尊もまた第四禪において正覚したとされている。cf. 田中 [1977] pp.17-22

であるべきゆえに、定（三昧）を成就する。そのように定が清浄であるものは、神通を成就する。神変通と、天耳通と、他心通と、先に説明した三明（D.Ngi.57a4）[の六神通]<sup>50)</sup>を成就する。

<sup>51)</sup>ゆえに、それら明とそれら足を具えたことによって、世尊は教主の円満を獲得したから、「明と足を具えていること」は、教主の円満を得る因として説いたのである<sup>52)</sup>。

<sup>53)</sup>「善逝」という[句]（P.Ngi.71b1）これによって、どの（D.Ngi.57a5）ように逝くべきとおりに逝かれたかを示す。<sup>54)</sup>「善く逝かれたこと」（Skt. *suṣṭhu gata*, Tib. *legs par gshegs pa*）が、安楽に逝かれたことである。[すなわち、] 再び退転しないという意味によって[である]。<sup>55)</sup>[例えば、] 病を善く除いたようにである。

<sup>56)</sup>「余りなく完成した<sup>57)</sup>」ことが、「善く逝かれたこと（善逝）」である。[すなわち、] 所知を余りなく証得したという意味（D.Ngi.57a6）によって[である]。<sup>58)</sup>[例えば、] 瓶を善く満たしたようにである。

<sup>59)</sup>この二つの意味は、外道と声聞たちから[殊勝なものとして] 特徴づけられるべき意味である。「外道たち」は、[色界の静慮、無色界の等至を得たとしても、縁が尽きたなら] 再び退転するから、善く逝かれた者ではない。「声聞」などは、[煩惱を断じてしまい、] 再び凡夫となる機縁を持った者ではないから、（D.Ngi.57a7）善く逝かれた者であるが、<sup>60)</sup>所知すべてについては智慧が障碍されるから、余りなく証得した

50) cf. 『瑜伽師地論』「菩薩地」威力品（『大正蔵』30, p.491c-495a）

51) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b2

52) なお〈集量論〉や〈量評釈〉では、思惟の円満と行動の円満が、教主にとって因の円満であるとされている。序論を参照。

53) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b2; 法尊は、「好去」「好説」などとも翻訳できることを述べる。cf. 『大智度論』（『大正蔵』25, No.1509, p.72a）

なお善逝の三つの功德については、〈集量論自註釈〉（D.No.4204, Ce.14b3-5, 和訳、武邑[1968] pp.81-82）に、賞讃されることと退転しないことと余していないことが挙げられている。それを承けて、〈量評釈〉PV II v.140（和訳 木村[1987] pp.121-122）には「因の断除が三つの功德の善逝性である。」といい、その三つ、すなわち善く逝かれたこと、余さず逝かれたこと、退転せずに逝かれたことについて、それ以下に詳しく説明している。イエシェーギェルツェン（10b6）も〈量評釈〉PV II v.140 に依っている。cf. 『大智度論』（『大正蔵』25, No.1509 p.72a）

54) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b3

55) 原文はそのまま続いているが、今回は意味を考えて、区切って翻訳した。

56) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b3

57) 『仏随念広註』では *ma lus bar rdzogs pa*（残らず完成した）であるが、無著『仏随念註』にはただちに *lhag pa ma med par thugs su chod pa*（余さず了解した）となっている。

58) cf. 注55

59) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b4

60) 大乘では煩惱障だけでなく所知障をも断じていないという意味で理解されるが、部派では声聞・独覚はなお不染汚の無知を有しているという意味で言及されている。〈俱舍論〉I v.1 への註釈では、世尊は全面的に迷妄すべての闇を打破しているが、声聞・独覚はなお不



者ではない。「世尊」は、善く逝かれたから、そして、証得されるべきことを余りなく証得したから、「善逝」という。

<sup>61)</sup> そのように、明知と (D.Ngi.57b1) 足を具えているので、その教主の円満を余りなく獲得した世尊 [という] 教主の事業— それは、「世間を知っておられる者 (世間解)」、「無上の、人士を教化する調御者 (調御丈夫)」というこの二つの言葉により示す<sup>62)</sup>。

<sup>63)</sup> 教主自身の事業それもまた二種類 [である]。[すなわち、] (D.Ngi.57b2) 世間の [うち、] 福分を具えた者と、福分を具えていない者を見られることと、福分を具えた者を教化なさることである。

<sup>64)</sup> そのうち、「世間解」という [句]、これによって、<sup>65)</sup> 世間 [のうち] の福分を具

---

染汚の無知を有しているという記述がある。これに関して *mChims mdzod* (4a2-6. PAN-CHEN BSOD-NAMS GRAGS-PA LITERATURE SERIES Vol.20) に、「そのうち、仏陀の法を知らないのは、[多く仏弟子のなかでも二大弟子の、智恵第一の] 上座シャーリプトラに対して教主が「あなたは如来の戒蘊などを知っているのか」と宣べられると、申し上げるに、「存じません」などと説かれたようなものです。場所による遠隔を知らないのは、[神通第一の] 上座マウドガリヤーヤナが自分の母が光輝有る世間 [という地獄] に生まれたのを知らないのと、時間による遠隔を知らないのは、聖者シャーリプトラは家長シュリーヴァッタ (dPal skyes) が [、年老いて出家しようとしたとき、彼には善根が無いといって制止し、彼が] かつて順解脱分を生じさせたのを知らないのと、義の無辺の弁別は界と趣と生処と生などの差別の悟りがたいものです。それらを知らないのはたとえば孔雀の尾羽の目の様々な色の因を知らないようなものです。上座ラーフラバドラが孔雀の尾羽の目の一つについても「因の一切相は一切智ではないから、所知ではない。それを知るのは一切智の力です」と説かれたようなものです。よってそのような四つの無知は、所知障であると確定するのです。」cf. 荻原 [1933] pp.6-8;

世親自身は「所知障」という用語を用いていないが、『瑜伽師地論』にその用語は出てくるし、徳慧作『釈軌論註』もそれを用いて解説している。

61) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b5

62) cf. 藤田 [1977] pp.89-90

83) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b6

64) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.13b7

65) 法尊は、仏は有情世間を見られるだけでなく、無情の器世間をも見られるとし、『瑜伽師地論』の「善く世界および有情界の一切の品類の染浄の相を知りたまふがゆえに、世間解と名づく」を引用する。これも「菩薩地」菩提品 (『大正蔵』30, p.499b) からである。cf. 『大智度論』(大正25 No.1509 p.72a)

なお藤田 [1977] p.92 には、『大乘義章』卷二十末 (『大正蔵』44, p.863c) など古く中国においては、十号のうち、前の五の「如来」から「善逝」までが自徳をあらわし、後の五の「世間解」から「世尊」までは利他の徳をあらわすと解釈されていたという。

イエシェーギェルツェン (11a2ff.) に、「一般的に「世間 (jig rten)」という言説は、多くの意味に用いられる。『釈軌論』(D.No.4061 Shi 未確認) に、「世間というのは、有情と、器 [すなわち環境] と、苦、趣、欲に [用いられる]」と説かれているように、有情たちと、どこに有情が住している地方と、苦の五取蘊と、後有に赴くことと、妙欲 [の境] であり、これらについて「世間」といって、勝者 [・世尊] の聖教に出ているうち、この個所には、仏の位を得てから寂静界のみに住しているのではなくて、虚空を充たす [ほど無量の] 有情すべてを、障碍のない智慧でもってご覧になって、[機縁・] 福分を持った者と、福分を持たない者を個々に解って、福分を持った者たちには、[最上変化身の] 十二の行いなど、

えた者と、具えていない者を御覧になって、世間を了解するから、世間 (P.Ngi.72a1) 解である。これは (D.Ngi.57b3), 世間 [のうち] の福分を具えた者と、具えていない者を知られるから、「世間解」という。このように、「世尊」は、<sup>66)</sup> [大悲ゆえに] 仏眼によって昼に三回、夜に三回にわたって、誰が衰退するか、誰が成長するか、誰が恐怖するか、誰が悪趣に赴くか、誰が悪 (D.Ngi.57b4) 趣に墜ちるか、自己は誰を悪趣から導いて、上界 (善趣) と解脱に立たせるべきか、その善根を [未だに] 生じていない者たちを成熟させるべきか、[すでに] 成熟した者たちを解脱させるべきか、と世間を見られる。

<sup>67)</sup> 「人士を教化する (D.Ngi.57b5) 調御者」という [句]、これによって、福分を具えた者を教化 [・調伏] なさることを示す。世尊は世間 [のうち] の福分を具えた者と、福分を具えていない者を御覧になって、調伏するにふさわしい、律を行ずる者—彼らが、福分を具えた者であって、彼らを教化なさる。(D.Ngi.57b6) [世尊は] 調御者の存在となったから、教化の調御を方向づける本体である<sup>68)</sup>。

<sup>69)</sup> 「無上」と語ったのは、調御者の本体を限定するためである。[例えば、]<sup>70)</sup> ナンダ

---

何にとって何がふさわしいかの変化により、説法をなさるなど、有情の利益をいつも忘れないのが、「世間解」という意味である。」と説明してから、さらに教証として、〈律阿含〉(D.No.1 未確認) と〈宝性論〉(cf. 中村 [1961] pp.169-170, D.No.4024, Phi.64b3-5, 高崎 [1989] pp.156-157) を示している。

- 66) 如来が大悲により有情界を昼夜六時に観察されることは、〈莊嚴經論〉XX-XX I 56 に出ており、それへの世親釈に類似した記述がある。〈莊嚴經論〉XX-XX I 56 は『撰大乘論』Xにも引用される。cf. 『瑜伽師地論』「菩薩地」菩提品 (『大正藏』30, p.499b), 西尾 [1982] p.194

イエシェーギエルツェン (11b2-12a4) は〈律阿含〉(D.No.1, Nga.146b6-147a5) を典拠とする。

- 67) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.14a2,

- 68) 律すなわち調伏、教化については馬の調教の喩えがよく用いられる。ツォンカバ著『道次第大論』には次のようにいう—「[律である] 調伏は戒学です。『別解脱 *So sor thar ba*』(※1) に、「常に勤めることにより、奔らされた調御し難い心の馬に、合った百の鉄釘の馬勒が、この別解脱です」といい、『律分別 *Lung rnam 'byed*』(※2) に、「未調伏の調伏されるべき者の馬勒がこれです」と説かれたように、野生の馬を調教師が良い馬勒でもって調教するように、[感官・] 根が誤った境に従う野生の馬のような、為すべきでないことに入ると制伏するし、多くの努力により為すべき方に入らせるという戒学により、心の馬は調伏されたのです。寂靜は、そのような善行と悪行の進退について念と正知への親近により、心が内に寂靜に住する定学が生じたのです。極寂靜は、心の作業に堪能な止住に拠って真実義を個々に伺察したことにより、慧学が生じたのです。」

※1) D.No.2, Ca.2b6-7, P.No.1031, Che.2b2, 『根本説一切有部戒經』(『大正藏』24, No.1454, p.500c13-14)

※2) D.No.3, Ca.21b1, P.No.1032, Che.19a1, 『根本説一切有部毘奈耶』(『大正藏』23, No.1442, p.627b3)

- 69) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.14a3;

法尊は以下の理由をまとめて、四つの意味を具えているとし、仏のみが「無上士調御丈夫」の称号を得るという。そして、仏は福分ある有情だけでなく、福分無き有情をもあまねく利益するとし、福分無き有情すなわち三乗の解脱の種姓が無い者たちをも、五戒、十

と、アングリマーラと、ウルビルバー・カーシャパなど、[世尊が] 教化なさった者 [の中で、各々]、或る者は<sup>71)</sup> 貪 [の分]、[或る者は] 瞋 [の分]、[或る者は] 痴 (D.Ngi.57b7) の分が大である調伏し難い者たちをも教化 [・調伏して阿羅漢の位に立たせることを] するから、そして、容易く<sup>なやす</sup> 最高に罪無き方便により、[凡夫のようなひたすらの] 欲楽行 (Tib. 'dod pa bsod nyams) と、[一部の沙門、婆羅門のような苦行による無益な] 疲労を具えた辺を断じてから、中道 (dbu ma'i lam) によって教化するから<sup>72)</sup>、そして、利益の最高のもの [である] 涅槃へ教化するから、そして、永

善の方便門により、人・天の善趣に安置することを述べている。この点は世親の『仏隨念広註』とは異なって、福分の無い有情にまで仏の教化が及ぶとされているわけである。また不定種姓のものを、ついに無住の大病涅槃に入れるとしているが、これは正しい指摘である。教証としては『瑜伽師地論』の「一切の世間の唯一の丈夫、よく調心の最勝の方便を知る。このゆえに「無上士調御丈夫」と名づく」を挙げている。cf.『大智度論』(『大正蔵』25, No.1509, p.72b-c)

また「無上」を別の一号と読むのかどうかの問題については、藤田 [1977] pp.88-89を参照。なお調伏されるべき者たちの界が無量であることについては、「菩薩地」菩薩功德品 (『大正蔵』30, p.548a-b) を参照。

- 70) 龍樹作『親友書簡』k.14 (D.No.4182, Nge.41a7, 和訳・瓜生津 [1974] pp.321-322, 北畠 [1985] p.50ff.) に、ナンダ、アングリマーラなどかつてかつての悪人も罪を浄めて悟りを得たことが言及されている。それに対するマハーマティの『親友書簡の註釈』(P.No.5690, Nge.334b-335a) に次のようにいう。

「ナンダというのは、貪欲の大きな釈迦族の青年 [である、シャーキャ・ムニの従弟] がいた。彼は自分の妻にきわめて執着したので、彼女がいなくては須臾も喜びを経験しなかった。そのような彼は如来により家から出されて出家した。出家しても昼夜に彼女だけについて尋思したが、法についてはそうでなかった。そのような者に如来は阿羅漢を得させたことに関してである。アングリマーラというのは、或るバラモンの子。彼は愚か者であった。すなわち彼は「法になる」という師の教えを聞いて、九百九十九人を殺した。彼も後で如来により出家して三界より離貪した。ダルシンはアジャータシャトル。彼は瞋恚をもった者。すなわち彼は不善の友 [デーヴァダッタ] と出会った。そしてかつての怨恨に拘ったので、[マガダ国の] 法に適った父王 [ビンピサーラ] を殺した。彼も善知識・如来の教えのみに依って地獄の火の薪より解脱した。良家の子 [で給孤独長者の甥] ケーマカも、非如理の作意によって他人の妻と交合しようとする錯誤により母を殺した。それから如来の教えのみに依った。糸玉を投げたように地獄の金剛から解脱した。天上世間の安樂を経験したと、知られている。」

彼らに関して、初期經典の記述としては上記の北畠 [1985] p.50ff. に詳しい。大乘においてもそれらを承けた記述が見られる。ナンダの行状はアーリヤ・シューラ著『サウンダラ・ナンダ』(和訳・松濤誠廉『端正なる難陀』1981) にまとめられている。アングリマーラに関しては、大乘において究竟一乗や仏性の主張の影響を承けた『央掘摩羅經』(『大正蔵』2, No.120) がある。cf. 小川 [2001]

ウルビルバー・カーシャパは、火を祀る〈事火外道〉として知られ、合計千人の弟子をもったいわゆるカーシャパ三兄弟の長兄であり、彼自身は五百人の弟子を連れていた。自らの神通力を持んで釈尊と競ったが、敗れ、仏弟子となったことで、有名である。

- 71) cf.『瑜伽師地論』「声聞地」(『大正蔵』30, p.424b, 425c-426a) これら貪・瞋・痴など何を多く行ずるかの機根を知るには、ヨーガ行により他心の差別を知ることが必要である。そして、貪の大なる者には淨妙の言論を説くこと、瞋の大なる者にはその逆、痴の大なる者には決定通達した涅槃相應の言論を説くことにより、教化がなされるとされている。cf.「声聞地」(『大正蔵』30, p.449b-c)

- 72) 玄奘訳『瑜伽師地論』「本地分」(『大正蔵』30, p.370b, Yogācārabhūmi D.No.4035, Tshi.220b4-5) 「若於受用欲樂行辺、及受用自苦行辺、決定遠離、彼便能斷決定勝滿所有障礙、

久に (D.Ngi.58a1) 退転せず教化するから、「無上の、人士を教化する調御者」という。福分を具えている者たちを教化するから、(P.Ngi.72b1) 世尊は「人士を教化する調御者」という。

<sup>73)</sup>では、「福分を具えていない者彼らをどのように成就させるのか」というなら、彼らについて (D.Ngi.8a2) も困窮と悪趣の苦〔の衰退〕から救護することにより、享受 (受用) と、善趣〔の安楽〕などに立たせることをなさる。福分を具えていない者は、「種姓の無いもの (Skt. agotraka, Tib. rigs med pa)」<sup>74)</sup>をいう。福分を具えている者は、声聞〔・独覺・如来〕などの〔三種類の〕正覚に〔三乗の〕種姓とおりに立たせ (D.Ngi.58a3) なさる。「不定の種姓を持つ者 (ma nges pa'i rigs can)」<sup>75)</sup>を、縁の力によって、解脱から〔劣ったものへ〕衰退するのを押しとどめて、〔菩薩乗へ転向させて、最終的に、最高のものである涅槃の〕妙に立たされるので、「人士を教化する無上の調御者」という。

<sup>76)</sup>「天人師」という〔句〕、これによって教主自身の事業それがどこに住するのかを

亦能證得決定勝満足」

すなわち欲樂の行という極端に耽ることや、自らを苦しめる行という極端に耽ることを、確定的に遠ざけ離れ、その者は至善なる円満 (Skt. niḥśreyasa-sampatti, Tib. nges par legs pa'i byor pa. 決定勝) の障害となるものを断じることができ、さらに至善の円満を獲得することになる、とされている。

このような「苦樂中道」の初期仏典における用例については、平川 [1991] pp.172-173 に詳しい。

73) cf. 無著『仏隨念註』D.Ngi.14a6

74) 無著には「不定種姓の者は福分を具えていないものだ」と主張する。」という。無種姓は瑜伽行派の用語であり、「般涅槃しない法を有するもの」とされている。『大般涅槃經』などでは「一闍堤 (icchantika, 「断善根」) という用語が使われる。『瑜伽師地論』『声聞地』(『大正藏』30, No.1579, p.397c-398b, 語義と分析に関しては、小川 [2004] p.222ff. を参照。ここに出る「無種姓」「不定種姓」を含めた五種姓は、〈楞伽經〉(cf. Nanjio [1923] pp.63-65, 流支訳『大正藏』16, pp.526c-527b) に出る。

仏果・辟支仏果・阿羅漢果を得ることの定まった三乗の種姓の者たちに加えて、不定種姓と無種姓、すなわち、三乗のいずれとも定まっていない者、絶対に救われない者、という五種類の区別を、明確化したものに、法相宗のいわゆる「五姓各別」の説がある。無種姓の者は永遠に輪廻に沈んで苦から免れることがない者である。菩薩の種姓の者と、不定の種姓性の中で菩薩乗に転向する者のみ、成仏できると主張されている。典拠は『楞伽經』(二卷)や『解深密經』(二卷)である。cf. 中村元『仏教語大辞典』東京書籍、1981年、p.368a-b

75) 唯識派によると、方便として一乗が説かれたのは不定種姓の者たちを大乘に引き入れるためである。cf. 〈莊嚴經論〉「述求品」X I 53-54, 「弘法品」X II 20

76) cf. 無著『仏隨念註』D.Ngi.14b1

法尊はここでも『瑜伽師地論』『菩薩地』菩提品 (『大正藏』30, p.499c) より「よく天・人に正しく教誡教授し、それをして一切の衆苦を離れせしむ。このゆえに天人の師と称す」を引用している。cf. 『大智度論』(大正25 No.1509 p.72c)

イエシェーギェルツェン 13b4-6 に次のようにいう――

「[有情に対する] 牟尼の大悲に遠近は無いけれども、三惡趣と阿修羅の依處〔の身〕においては〔異熟の障により〕諦を新たに見るのと、沙門果を得るのとの福分は無いし、天と人の依處〔の身〕においては諦を新たに見る福分が有るので、牟尼が法を説く器の中心

(D.Ngi.58a4) 示す。世尊は有情たちに善趣と清浄解脱を示すから〔師であり〕、区別なく示すのであるが、この〔句〕によって、何かについて〔聖者にとっての真理・〕諦として見ると、〔それにより、預流など四〕沙門果を獲得するのを認識する— それらの〔ことが主題となった〕場合である<sup>77)</sup>。利益を如実に示すことは、ここでは教主 (D.Ngi.58a5) 自身の事業であると意趣なさる。その器は天と人たちであるから、それゆえに「天・人の師」という。

<sup>78)</sup>〔以上に〕説明したとおりの九句により、述べたいと欲した偉大な功德すべての本体を述べおわってから、〔再び〕

[[『聖仏随念経』<sup>79)</sup>に]「仏、世尊」

というこの二〔句〕も、何のために語ったのかと (D.Ngi.58a6) というなら、そこに〔上記のような〕この偉大な功德の本体がある〔ところの〕ものは、仏、世尊〔こそ〕である、ということを示すからである。

あるいは、「世尊」という言葉は、「誉れある者」の別名として述べられるべきである。<sup>80)</sup>「世尊」というのは、誉れを (P.Ngi.73a1) 具えた者であり、「名声」 (D.Ngi.58a7) という言葉の意味である。それゆえに、このように「世尊」それは、「仏」といい、名声ある者という意味である。

<sup>81)</sup>このように彼は「如来」というべきことと、このように彼は「<sup>あらかん</sup>応供」というべきことと、このように「正等覚者」というべきこと、各々 (D.Ngi.58b1) についてもまた、適用すべきである。

<sup>82)</sup>このうち、事物すべてを証得する知恵があるから、仏という。(後半へ続く)

---

は天と人たちである〔。だ〕から、「天人師」と説かれている。」

77) cf. Samtani [1971] (p.246.8-9)

本文中の「viśeṣeṇa」は本庄 [1989] p.169「訂正案」に従い「aviśeṣeṇa」で理解する。

cf. 本庄 [1989] (p.128.14-16)

「たしかに世尊は区別なく〔あらゆる〕有情に天界と解脱 (AKBh 264,5) とへの道を教示されるから「師」なのではあるが、ここでは、聖諦〔現〕觀と、沙門果の獲得とが認められる人人〔のみ〕を主題としている。」

78) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.14b3

79) cf. 『聖仏随念経』D.Ya.55a1, 『大智度論』(『大正蔵』25, No.1509, p.73a)

80) cf. 注21

81) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.14b3

82) cf. 無著『仏随念註』D.Ngi.14b5

以降、無著『仏随念註』には「ngo bo 自体」と「las 作業」について文法を絡めて、buddha の語釈をして終了する。buddha の語釈としては、法尊は引用される文言は經典名が不明であるとして、世親の『仏随念広註』のままに出している。チベットでは月称作『帰依七十頌』(D.No.3971, Gi) の冒頭の記述が有名であり、『二卷本語釈』もそれに依っている。無著『仏随念註』(D.14b6, 15a1-5) にも、無知の眠りから目覚めたこと、蓮華が広がるように知恵が広がったことから「仏」を説明する同様な説明がある。そして、断除と悲と智慧

## 付録 徳慧『釈軌論註』, 仏十号箇所

・ 徳慧 . *rNam par bshad pa rigs pa'i bshad pa* (Skt. *Vyākhyāyukti-ṭīkā*, 釈軌論註)

cf. D. 東北 No.4069, Sems tsam, Si.155a6-157b7,

『仏随念広註』と『釈軌論』に見られる「仏十号」の記述がほぼ共通することから、参考までに徳慧『釈軌論註』の対応箇所を示す。著者徳慧 (Guṇamati. 5c.頃) は世親の弟子、時に安慧の師ともいわれる。

「(Si.155a6)「句義の説明から善巧を生じるために」といったことについて、「句義」とは句の意味である。その「説明」とは、句の意味を説明することである。「句義の説明について善巧性を具える」とは句義の説明について善巧であることである。「句義の説明について善巧性を生じるために」とは増長すべきためにである。「句義の説明について善巧性を生じるために」とは、次の (Si.155b1) ようにも、「かの世尊とは如来、応供、正等覚者、明行足、善逝、世間解、無上調御丈夫、天人師であり、仏世尊といわれるものである」とある。

「障害を破してから」というのが広範に出ているが、「障害を破してから」といわれるこの「句義」を示すことである。

「教主性の円満」とは

- (1) 「何において」ということを示す。
- (2) 「何によって」ということこれを示す。
- (3) 「どのように逝かれた」ということこれを示す。
- (4) 「教主の事業は何であるのか」ということこれを示す。
- (5) 「何によって摂取することにより」ということこれを示す。

[(1) 「何において」]

「障害」といわれるものについて、障害の原因は妨げである。「悪魔波旬」といわれるこれが、この悪魔の名前である。語源解釈によるならば、罪を作る我所を欲するこ

---

の三つが円満であるから、世尊を「仏」という、と述べられている。イエシエーギエルツェン (14a1-4) にも『婦依七十頌』を引用し、「眠りの覚めたのと、蓮華が花開いたのとの両者に用いられるところが有るので、昔の翻訳師たちはその両義が揃ったものにして、「仏陀」とまとめてから翻訳したことは、『二卷本翻訳語釈』に説明されている。」という。さらに法尊は、「断除の円満」「悲の円満」「智慧の円満」という三種類の円満を具えたことから「仏陀」といわれるとしているが、これは無著によるものかもしれない。cf. 松田 [1984]

とが「悪魔波旬」(cf. 中村元『悪魔との対話』[1986] pp.303-304, 同 [1992] p.319)である。語源解釈によるならば、かの魔の破を具えているから「世尊」である。「次第通りに」といわれるのは、どのようにかというと、「誤りなくお説きになるゆえに」と如実にお説きになったのである。「断と智の円満のゆえに」とは実践者性である。どのように断の円満であるのかというと、煩惱を余さず断じたゆえである。どのように智の円満であるのか、というと、一切智者性によって正しく如実に現等覚するゆえである。「さらに」とは別の法門も[という意味である]。教主性の円満とは、「誤りなく」というのが広汎に出ているが、誤りなくお説きになることと、煩惱を具えずに(無有染行)お説きになることと、どれほどかお説きになるべきことをお説きになることが教主性の円満である。そのようになら第二の法門によって、語り手性の円満によって教主性の円満を示したのである。「実践者性の円満によって」とはそうではない。「それ」というのが広範に出ているが(Si.156a1), 教主性の円満が「それ」である。「如来など自身の」といわれるのは、如来, 応供, 等正覚者といわれるものである。「これによって」とは、如実にお説きになることと、如実に実践することの両者をもあると示すべきである。

「どのように行ったことによって」というと、「いま暫く第一の法門によって」とは、教主性の円満を如実にお説きになることは、誤りなくお説きになるから、如来というこの句によって示す。どのよう[に]という、如実にであり、誤りなくお説きになったのだから如来である。このゆえに語釈のやり方によるのと、「[好]説[好]去者(yi ge gshegs pa)」(cf. 注53)といわれるのをお説きになるゆえに如来であると、經典にお説きになったためである。「經典にお説きになったの」というのが広汎に出ているが、「比丘たちよ、[釈迦]菩薩がある夜に無上正等覚を現等覚するのと、如来がある夜に無余依涅槃の領域に般涅槃するのとのその間に如来が何であれいさかなりとも示したこと、お説きになったことと、説明したことと、解釈したこと(rab tu bshad pa)それら全ては、真如なることと、誤りないことと、他ならぬことと、正しいことと、諦と、真実と、誤りなく如実なること(ma log pa ji lta ba bzhin)と、転倒しないこと(phyin ci ma log pa yin)である。従って如来という」とお説きになった(出典未確認、仏伝?)。

「応供」といわれることによっても、断の円満によって如実に実践することによって、教主性の円満を示す。

「正等覚者」といわれるこれによっても、智の円満によって如実に実践することを示す。

第二の観点によっても誤りないことと、煩悩を有するのではないことと、どれほどかお説きになるべきことを説くことによって、如実にお説きになったことで教主性 (Si.157b1) の円満である。「如来」など自体による。この如来という句とこの応供とこの正等覚者によって示した。

#### [(2)「何によって」]

「何によって」というのが広範に出ているが、「何によって逝かれた」といわれるのは何の道によって逝かれたのかである。明と行を具えたものこそによってである。それは「明行足」というこの句によって示す。道の残りの支分は〔八聖道中の第二〕正思惟などである。その「息むこと<sup>ゝ</sup>によって (zhi bas)」といわれるものは、智慧そのの資糧という意味である。「そのようならば」というのが広汎に出ているが、説かれた御言葉その通りならば、三学〔すなわち〕増上戒〔学〕と増上心〔学〕と増上慧〔学〕のこれら三学によって、逝かれたことを示したのである。「明行足」といわれるこの語義によって、である。「智慧を先に語ったのはどのようにか」というと、「明と足を具えている」という。「明」もまた真実の如実の智慧である。「その力によって戒などの行いが清浄になるから」といわれるのは、智慧の力によって戒と三昧の行いが清浄になるからという語義である。「さらに」というのが広汎に出ているが、他の観点もまた無学の三明は〔阿羅漢の〕明といわれる。三は何かというと、以前の住処を随念し知るのを現前にする神通と、死去と生を知るのを現前にする神通と、漏が尽きたと知るのを現前にする神通である。それらが無学の三明である。「足」は戒から始めて、三神通の間のものということについて、どのように戒から始めてというと、戒と、根門の制御と (Si.157a1)、正知に住することと、空寂に住することと、四禪と、三神通〔すなわち〕神境智証通と、天耳通と、〔他〕心の特徴の知識を現前にする神通である。「そのようならば」というのが広汎に出ているが、説かれたことその通りなら、戒から始めて三神通までのものたちの集まりを具えた三明の集まりの、説明したものにより教主性の円満を獲得したと示したのである。「明と足を具えたもの」いわれるこの句によって、である。

#### [(3)「どのように逝かれた」]

「どのように逝くのか」というのが広汎に出ているのについて、教主性の円満へいかなる形相によって逝くのかということが「どのように逝かれたのか」である。何のために、退転せずに逝かれたのかと、どれほど逝くべきものへ逝かれたのか、という



ことに結合する。声聞と独覚の二つにおいては、[いまだに彼らなりの]進むべきものがあり、獲得すべきものもある。声聞においては独覚性という獲得すべきものがある。独覚についても[独]覚性こそ[すなわち]獲得すべきものがあるが、仏となつてからは獲得すべきものと証得すべきものが少しもない。そのゆえにどれほどか逝くべきものに逝かれたのである。または「どれほどか逝くべきものに逝く」というのは、どれほどか了解すべきかと、獲得すべきかという意味である。「声聞と独覚」はどれほどか進むべきものに行っていないし、どれほどか証得すべきことを獲得することに行っていない。従って「善逝」という。「外道」というのが広汎に説かれるが、外道の離貪者たちから特徴づけられるから善逝という。彼ら[外道]は退転があるのである。(Si.157b1) 外道の離貪者、彼より他の[小乗の]諸阿羅漢から特徴づけられるから善逝という。彼ら[小乗の阿羅漢]はもし不退転であっても、仏の最上の究極的な功德を獲得していないし、どれほどか進むべものへ行っていない者たちである。

#### [(4)「教主の事業は何であるのか」]

教化する者を教化することも教主性の第二の事業である。その因によるならば、「無上調御丈夫」といわれる。無上ということも「人士を教化する者」というのが広汎に出ている。ナディー・カーシャパ (cf. 注70, 中村 [1992] pp.572-606, 三兄弟の次兄。『仏随念広註』では長兄を出す) 等の貪と瞋と痴の分が大きいために、教化し難い彼らも次第通りに教化するために、無上である。さらに久遠でないその限りの時の、無上のために、方便が難しく、罪過によって教化し難い者たちを教化し終わっても、仏、世尊は方便が容易いというのが広汎に出ている。

#### [(5)「何によって撰取することにより」]

「彼」というのは、どのようにお説きになったのかというと、「このようにさらに彼が仏、世尊である」といわれる。「広がった者 (rgyas pa)」<sup>83)</sup>とは九句によって如何にお説きになったのかというと、「世尊、如来、応供、正等覚者、明行足、善逝、世間解、無上調御丈夫、天人師」といわれる。「語源解釈の適用によるのだから」といわれるのは、全てを了解するのだから「仏」である。悪魔と全ての論敵者を破るのだから「世尊」である。答えていう。全ての句義は説明するならば、「このようにさら

83) 「仏、世尊」が「広がる (rgyas pa)」と九句になるという意味、あるいは「[sangs] rgyas pa」、つまり真理に目覚め智慧が広がった者 (仏) の省略形という二説が考えられよう。

に」といわれるこの意味は何であるのか、というと、如来の特徴を随念するようにである。どのようにというと、広くお説きになったごとくである。「このようにさらに」といって、「このように行ってから」という意味である。」

(付記 本庄良文氏より関連文献の御提供、並びに御教示を頂いた。ここに謝意を表します)